والالزم لتداخل واذا ثبت ان القدرة لا يصح منها فعل الجسم
ثبت انه تعالى ليس قادرا بالقدرة ويلزم من ذلك نفي جميع
المعاني كالعلم والحيوة وغيرها لوقوع الاجماع على احد الامرين
اما اثبات الجميع او نفيه فالفرق الثالث خارق للاجماع فيكون
باطلا المبحث الثاني في انه تعالى ليس بجوهر الجوهر يقال
على معان احدها المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو منتف عن
الله تع لما ياتي من استحالة التحيز عليه ولان كل متحيز لا يبقى
عن الحوادث فيكون حادثا والله تع ذات وحقيقة لانه محقق
كل حقيقة فكيف ينفي عنه ثابت لكل حقيقة فهو جوهر بهذا
المعنى الثالث الموجود لا في موضوع والله تعالى جوهر بهذا المعنى
عند القائلين يكون وجوده زائدا على ماهيته وليس بجوهر
عند القائلين يكون وجوده زائدا على ماهيته وليس بجوهر عند
القائلين يكون الوجود نفس الماهية فان توهم الموجود لا يقول

به الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود زيد شكا في جوهريته
بل المهية التي لو وجدت لكانت لا في موضوع وهذا انما يعقل
لو كان الوجود زايدا المبحث الثالث في انه تع ليس بعرض حدوث
الجسم والجوهر اللذين لا يعقل قيام العرض الا فيهما يستلزم حدوثه
وواجب الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض المسئلة الحادية عشر
في انه تع ليس بمتحيز قال وليس بمتحيز الا انه ان كان منقسما فقد ابطلناه
والا كان اصغر شي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول اتفق اكثر
العقلاء عليه الا المجسمة واستدل المصنف عليه بانه لو كان متحيزا
لكان اما منقسما او غير منقسم والاول باطل لما تقدم من نفي
الجسمية عنه تعالى والثاني باطل والا لزم ان يكون الله اصغر
الاشياء الموجودات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا
لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان بالضرورة وهي حادثة وكلما لم ينفك
عن الحوادث فهو حادث وواجب الوجود ليس بحادث المسئلة

الثانية عشر في انه تعالى ليس حالا في غيره قال جاء ولا في
شيء والا يقوم بالمحل وهو مستغن مطلقا ويلزم قدم المحل ايض
اقول هذا حكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلافا لبعض
النصارى القائلين بحلول الله تعالى في المسيح عليه السلام ولبعض
الصوفية القائلين بحلوله تع في العارفين الواصلين والدليل
على نفي الحلول ان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية بشرط امتناع قيامه موجود بموجود على بذاته والحلول
بهذا المعنى محال على واجب الوجود تعالى فان عنى بالحلول غير
هذا المعنى فلا كلام الا بعد افادة تصوره وقد استدل المص عليه
بانه لو حل فاما مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاول باطل والا
لزم افتقاره الى المحل وتقومه به على ما فسرنا الحلول به ولزم
ايضا قدم المحل وهو باطل لما تبين من حدوث العالم والثاني
باطل لانه ينافي الحلول قال بعضهم المعقول من الحلول حصول

العرض

العرض في الحيز وهذا غير جيد لان حلول الصور في المواد وحلول
الاعراض النفسانية في النفوس البشرية ليس بهذا المعنى الذي
ذكره وهو معقول ولهذا اشتغل المتكلمون بنفيه ولو لم يكن معقولا
لنفوه بعدم المعقولية لا بادلتهم بل الحق ان حلول الشئ في
الشئ لا يعقل الا اذا كان تعين الحال بواسطة المحل وواجب الوجود
لا يتعين بغيره واذا ثبت انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثبت انه
ليس في جهة فوق والدلايل ولا مكان بالضرورة خلافا للكرامية
والمجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة فوق والدلايل السمعية
مؤوله المسئلة الثالثة عشر في انه تعالى يستحيل قيام
الحوادث بذاته تع قال ولا يقوم الحادث بذاته والا كان حادثا
اقول اتفق العقلاء عليه الا الكرامية والدليل عليه انه تعالى
يستحيل عليه التغير لاستحالة انفعاله تعالى عن غيره وقد
استدل المص عليه بالدليل المشهور عند المتكلمين وهو انه لو صح

قيام الحوادث بذاته لم ينفك عنها والتالي باطل والا لكان حادثا

فالمقدم مثله بيان الشرطيه وجهان احدهما انه لو قامت الحوادثا

لم يخل عنها ولا عن اضدادها وهي حادثة ايضا الثاني ان صحة

الاتصاف بالحوادث من لوازم الماهية واللازم التسمر وصحة الا نصاف

متوقف على امكان الصفة والحادث لا امكان له ازلا فالصحة لا زمة

للماهية هذا خلف وهذا الدليل عندي لا يخ من نظر وذلك لأن

صحة الاتصاف نوع من الامكان وقد سلف بيان انه عدمي وقوله

صحة الاتصاف على امكان الصفة ان عني به الامكان الراجع الى

الماهية فهو صحيح ولا ينفعه فان الحادث بالنظر الى ذاته ممكن ازلا وان عني

به الامكان الاستعدادي فهو مم فان صحة صدور هم المقدور

من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا

بل على الصحة الذاتيه فان امتنع وجود المقدور لعائق او لفوات

شرط لم يقض ذلك في صحة الصدور منه وقد اعترض قوم بان

الله

بان الله تعالى لم يكن فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حالة
عدمه ولا رائيا ولا سامعا ولا مخبرا ولا ملزما بالتكاليف ثم يحدث
له هذه الصفات فيكون الحوادث قائمة بذاته وهو ضعيف
فان المتجدد ههنا امور اضافية لا وجود لها في الخارج المسئلة
الرابعة عشر في استحالة روية تع قال ولا يصح عليه الروية
لاستحالة الجهة عليه ووجوب رويته الان بصحة ابصارنا
ولارتفاع الموانع والاعتذار بالعلم لا يعني لان مخالف الدليل
شاهدا جائز افعل المفصم ببيان مثله واية النظر محذوفة المضاف
ومعارضة بقوله لا يدركه الابصار وهو مدرك الابصار عند التمدح
وعليه يخرج قولهم بموجب الآية بناء على العموم وحملهم لها على
بعض الاحوال فقد يرد اقول اتفق العقلاء على امتناع روية تعالى
الا الاشاعرة والمجسمة انما قالوا برويته لكونه جسما عندهم تعالى الله
عن ذلك وسلموا لنا ان المجرد تمتنع رويته فالمذهب الذي صار

اليه الاشاعرة مخالف لكل العقلاء واستند اكثر العقلاء في
ذلك الى الضرورة فان الروية انما تصح لمن كان مقابلا او في حكم
المقابل كالعرض في المحل والصورة في المرآة والمقابلة او حكمها انما
تكون في حق الاجسام ذوات الجهة والله تعالى ليس في جهة
على ما تقدم فلا يكون مرئيا وايضا لو كان مرئيا لرايناه الان و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان شرايط الادراك وهي
سلامة الحاسة وكون المبصر كثيفا وعدم افراطه في الصغر وعدم
افراط الضوء وعدم القرب وان يتعمد الابصار في الالة ويستحيل
اشتراطها في حقه تعالى الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمة فلو
كان الله تعالى يصح ان يرى لوجبت رويته فان الحواس صحيحة و
الموانع مرتفعه فيجب الادراك والا جاز ان يكون بين ايدينا جبال
شاهقة وانهار جارية ونحن لا نراها وان حصلت الشرايط
وارتفعت الموانع اعترضوا على هذا بان حاصله يرجع الى الاستدلال
بالشاهد

بالشاهد فالخصم يقول الله تعالى جسم والا لما صح ان يكون
معلوما ولا عالما الا انا لا نرى في الشاهد معلوما ولا عالما الا جسما
وجوابكم عنه هو جوابنا نحن اجاب الشيخ بان مخالفة الدليل
شاهدا جائز الا حيل الدليل العقلي فعلى قد دل على انه تعالى ليس
بجسم فعلى الخصم بيان مثله في صورة النزاع على ان الذي ذهبنا
اليه ليس فيه الحاق الغائب بالشاهد وايضا قال الله تعالى لموسى
لن تراني ولن لنفي الابد بالنقل لاهل اللغة واذا لم يره موسى ع
لم يره غيره بالاجماع احتجت الاشاعرة بوجوه الاول قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقليب الحدقة
نحو المطلوب التماسا لرؤيته والثاني غير مراد لاستحالة الجهة
عليه تعالى فيحمل على المجاز وهو الرؤية لانه من باب اطلاق اسم
السبب على المسبب وايضا النظر اذا اقترن بحرف الى افاد الرؤية
في استعماله والجواب من وجوه واحدها بجواز ان بحرف الى افاد الرؤية

يكون المضاف محذوفا فيصير التقدير الى نعمة ربها ناظرة اى مبصرة جميعا
بين الادلة وحذف المضاف سائغ فى اللغة الثانى يجوز ان يكون
المراد بقوله ناظرة اى منتظرة فيصير التقدير الى ثواب ربها ناظرة
الثالث لا نم ان النظر المقرون بحرف الى يفيد الرويه ولهذا يقول
نظرت الى الهلال فلم اره وانشد الربعى ٥ واذا نظرت اليك من ملك
والبحر دونك زوتنى نعماء ٥ وليس النظر هاهنا بمعنى الابصار لاستحاله
ابصاره والبحر دونها وقال حسان بن ثابت ٥ وجوه يوم بدر ناظرات
الى الرحمن ياتى بالفلاح ٥ وليس النظر هنا بمعنى الابصار وان
اقترن بحرف الى الرابع قال السيد المرتضى رحمه الله يجوز ان
يكون المراد بالى واحد الالاء هى النعم الخامس ان هذه الايه
معارضة بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
نفى الادراك عنه على وجه المدح لان المدح موجود قبله وبعده
وادخال ما ليس بمدح بين مدحين قبيح واذا تمدح بنفى الادراك
وجب

٦٢

وجب ان يستحيل رويته والالزم النقص في حقه تعالى وعلى
هذا يخرج تاويلاتهم في هذه الاية مثل قولهم انما نقول بمدحتها
في الدنيا او ان جميع الابصار لايدركه ولا يستلزم ذلك نفي ادراك
ابصار المؤمنين فانه لايلزم من سلب الكل السلب الكلي لانا تبينا
ان هذا النفي تمدح فاثباته نقص فلا يجوز اثباته في الدنيا والاخرة
لا للمؤمن ولا للكافر الوجه الثاني ان موسى ع سال الرؤية و
لو كانت ممتنعة لما سالها والجواب ان موسى عليه السلام سال عن
لسان قومه ممتنعة لما سالها والجواب ان موسى عليه السلام سال
عن لسان قومه بدليل قوله تعالى افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة الثالث انه
تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حال عدم السكون وذلك
محال والعجب ان الاشاعرة استدلوا باخبار الله تعالى عن ابي
لهب انه لايؤمن على عدم امكان ايمانه وههنا قد اخبر الله تعالى قبل

ذلك بانه لايراه ثم ادعوا لامكان الرابع ان الجوهر والعرض قد اشتركا
في صحة الروية والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ولامشترك الا
الحدوث او الوجود والحدوث لايصح للعلية لتركبه عن قيد عدمي
فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حقه تعالى فيثبت الحكم وهذه
حجة عول عليها الاشاعرة كافة في غاية الضعف لان وجوده
عين ذاته فيكون مخالفا لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم وايضا
الصحة العدمية فلا يفتقر الى علة سلمنا لكن لايجب الاشتراك في
الحكم وايضا الصحة واعدمية فلا تفتقر الى علة سلمنا لكن لايجب
الاشتراك في العلل عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا م الحصر
سلمنا لكن الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير وهو امر ثبوتي سلمنا لكن
يجوز ان يكون الامكان علة لا يقال انه عدمي لانا نقول فامكان
الروية عدمي فيجوز تعليله به سلمنا يجوز تخلف الحكم لمانع او
فقدان شرط سلمنا لكن معارض بصحة المخلوقية والملموسية وغيرهما

من

وغيرهما من الاحكام المشترك بينهما وبالجملة فهذا الدليل في غاية
الضعف المسئلة الخامسة عشر في انه تعالى قادر على كل مقدور قال
وهو سبحانه قادر على كل ما يصح ان يكون مقدورا لان نسبة
الذات الى كل ممكن متساوية وعلى اعمال عباده لانه ان اتصف
بها قبل خلقه لم يزل فان لم يكن متصفا بها فقد فقدت العلة فكيف
لا يفقد الحكم وهو قادر على القبيح والا لم يستحق مدحا اذا لم يفعله
ولم يصح ان يفعله ونحن الضعفاء وموجد الخير خير وموجد
الشر شرير ان عنوا به نفس المسئلة فهو الزامنا بمذهبنا والا فلا
معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف يتسمح لعدم المقتضي
وقادر على خلاف المعلوم للامكان الذاتي واستحالته ان يبطل
المتاخر متقدما وعلى امثال اعمال العباد فان صفاتها احوال عارضة
لا مدخل في حقايقها اقول لما فرغ من بيان صفاته شرع في
احكامها وابتدا بكونه تعالى قادرا على كل مقدور في هذه المسئلة

مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور وهو اختيار اكثر علمائنا
ومذهب الاشاعرة وقد نازع في ذلك جماعة سياتى البحث معهم
والدليل على انه تعالى قادر على كل مقدور ان ما لاجله صح ان يكون قادر
على شيء هو الامكان اذ الوجوب والامتناع محيلان المقدورية و
الامكان في كل الممكنات حاصل فالمقدورية ثابتة في الكل تساوى
النسبة اليها وايضا فانما قدر على البعض لذاته لا لشيء اخر واذا ثبت تساوى
النسبة الى الكل فالكل مقدور له تعالى البحث الثاني في انه تع
قادر على عين افعال العباد وهو مذهب المص رحمه الله وجمعا
من اصحابنا والاشاعرة وذهب ابو على وابو هاشم واتباعهما
الى انه تعالى لا يقدر على عين المقدور العبد وان قدر على مثله
واختاره السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي رحمهم الله تع
والدليل على ما ذهب اليه المص ما تقدم واحتج المانعون بوجه
الاول انه يلزم منه وقوع مقدور بين القادرين وهو باطل و

والا لزم استغناء بكل واحد منهما عن كل واحد ومنهما هف الثاني
ان حقيقته القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي
وينتفي عند الصارف فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله تعالى
على الفعل الواحد واراده الله تع وكرهه العبد او بالعكس
لزم وقوعه وعدمه وهو محال والجواب من الاول انه لا يلزم من
اجتماع القدرتين اجتماع التاثيرين فانه لا يجب التاثير وبا
القدرة وحدها والمصنف جعل الجواب من ذلك استدلالاً على
مطلوبه فقال ان المانعين انما ذهبوا الى انه لا يقدر على مقدور العبد
حذرا من وقوع مقدور بين قادرين فلا يخ اما ان يكون الله تعالى
قبل خلق العبد متصفا بالقادرية على ذات الحركة او لا يكون فان
كان الاول فعند الخلق العبد اما ان لا يكون العبد قادرا عليها وقد
فرضناه قادرا هف او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب او ينتفي
قادريته الله تعالى الوجود قادرية العبد وهو محال لعدم الاولوية

بل انتفاء قادريه العبد بوجود بقادرية الله تعالى اولى والثاني

باطل لان المانع من الاتصاف حصول المقدور بين قادرين وهذه

العلة منتفيه قبل خلق العبد فيلزم من انتفائها انتفاء الحكم و

هو عدم القادرية فثبت القادريه وعن الثاني ان العدم انما تحقق

عند تحقق الصارف اذا لم يوجد قادر اخر يدعو الداعي الى فعله

البحث الثالث في انه تعالى قادر على القبيح ذهب اليه اكثر العقلاء و

خالف فيه النظام من المعتزله والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم

من عمومية القادريه الثاني انه لو لم يكن قادرا عليه لما استحق

المدح عما تركه والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم الثالث انه

لو لم يكن قادر عليه لما قدرنا نحن عليه والتالي باطل قطعا فالمقدم

مثله بيان الملازمة انه تع قادر لذاته ونحن قادرون بقدرة

مستفادة منه فكيف ينسب الى قدرتنا ما لا يمكن نسبته اليه

تعالى ونحن الضعفاء احتج النظام بوجهين الاول انه قد تقرر

ان

ان موجد الخير خير وموجد الشر شرير فلو كان قادرا على
فعل الشر لكان قادرا على ان يجعل نفسه شريرا فلا يكون قادرا
على فعل الخير لاستحالة ان يكون الواحد خيرا شريرا الثاني
ان وقوع القبيح منه يستلزم الجهل او الحاجة وهما مستحيلان
عليه واستحالة اللازم يقتضي استحالة الملزوم والجواب عن
الاول ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم
ان الواحد الفاعل يستحيل ان يكون فاعلا لهما فان هذا نفس
المسئلة وهو الزاما بمذهبنا وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه وايض
الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء بل انما يقالان بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن ان يكون شئ واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن
ان يكون فاعل ذلك الشئ واحدا وهذا الوجه استدل به المجوس
والثنوية على ان الله تعالى قادر على فعل الخير لا غير قالوا لان الخير
هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع

افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا وجوابهم
ماذكرناه في الثاني وعن الثالث ان المحال يلزم من الوقوع لذاته
بل لعدم الداعي اليه فعدم الوقوع مستند الى ارتفاع الداعي الى
الفعل لا لعدم المقتضي وهو القدرة البحث الرابع في انه تعالى
قادر على خلاف المعلوم وهو مذهب اكثر العقلاء الا عباد بن
سليمان الضميري والدليل عليه وجهان الاول ان خلاف المعلوم
ممكن فيكون مقدورا على ما تقدم الثاني ان العلم تابع للوقوع
التابع للقدرة فكيف يكون المتاخر مبطلا للمتقدم ولانه يلزم ان لا
يكون الله تعالى قادرا على شيء لانه اما معلوم الوقوع او العدم
والحاصل ان وجوبه بالنظر الى العلم لا ينافي امكانه الذاتي والقدرة
تتعلق به بالنظر الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب الحاصل للعلم
احتج عباد بان خلاف المعلوم محال لان لاستحالة انقلاب علمه
جهلا والمحال غير مقدور به انما هي الاستحالة الذاتية العارضة

البحث

البحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف المعلوم وهو مذهب
اكثر العقلاء الا عباد بن سليمان الضميري والدليل عليه وجهان
الاول ان خلاف المعلوم ممكن فيكون مقدورا على ما تقدم
الثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة فكيف يكون
المتاخر مبطلا للمتقدم ولانه يلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا
على شئ لانه اما معلوم الوقوع او العدم والحاصل ان وجوبه
بالنظر الى العلم لا ينافي امكانه الذاتي والقدرة تتعلق به بالنظر
الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب الحاصل للعلم احتج عباد بان
خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا والمحال غير
مقدور عليه والجواب الاستحالة المانعة من المقدورية انما
هي الاستحالة الذاتية لا العارضة البحث الخامس في انه قادر
على مثل مقدور العبد وهو مذهب اكثر العقلاء الا البلخي والدليل
عليه انه ممكن فيكون مقدورا على ما سلف احتج ابو القاسم البلخي

بانه اما طاعة او سفه او عبث والله تعالى مستحيل عليه ذلك و

الجواب ان تلك صفات لا تؤثر في الحقايق المسئلة السادسة

عشر في انه تعالى عالم لكل معلوم قال وهو عالم بكل المعلومات

لاستواء نسبة الذات اليها بذاته المغايرة المدعى اشتراطها باطل

بعلمنا بانفسه وبالجزئيات والتغير في الامور الاضافيه لا يقتضي

تغير الذات اقول هذه المسئلة مما ذهب اليها المسلمون كافة

وقد خالف فيها جماعة ياتي البحث معهم في هذه المسئله مباحث

الاول في انه تعالى بكل المعلومات لانه تعالى حي يصح ان يعلم

كل المعلومات فلو اختصت ذاته بمعلوم دون معلوم لزم الافتقار

الى المخصص وهو محال ولانها صفه نفسية لاستحالة انفعاله

عن الغير والنفسه متى صحت وجبت والا توقفت فلا تكون نفسيه

البحث الثاني في انه تعالى عالم بذاته خلاف الجماعة من الفلاسفة

وقوم من المتكلمين والدليل عليه ما تقدم ولان العلم هو الحصول

ولا ريب

ولاريب فى حصول الشئ المجرد القائم بذاته لنفسه فيكون عالما بها
احتج بها المخالف بان العلم اضافه ولا تعقل اضافه الشئ الى نفسه
وتغاير الذات لنفسها من حيث العالمية والمعلومية يتوقف على
العلم المتوقف على المغايرة فليس بكاف والادراك والجواب انه
منقوض بعلم الواحد منا بنفسه قال بعض المحققين المقتضى
للمغايرة هو العلم وليست المغائرة بمقتضيه للعلم كما لاينفك
المعلول من علته ولا يلزم الدور وهو باطل لان العلم لا يقتضى
المغائرة بل هو متوقف عليها توقف المشروط على الشرط البحث
الثالث فى تعالى عالم بالجزئيات خلافا للفلاسفة لنا ما تقدم
ولانها معلوله له مستندة اليه والعلم بالعلة يوجب العلم با
لمعلول احتجوا بانه يلزم منه التغير عند تغيرا لمعلوم اووقوع
الجهل عند بقاء العلم عنده والجواب ان المتغير واقع فى الاضافة
وهذا لايستلزم وقوعه فى الذات وتحقيقه ان الصفات منها

ماهي اضافة محضة كالتياسر والتياسه منها ما هي حقيقة مختصه
كالسواد والبياض ومنها ما هي حقيقة مختصه كالسواد والبياض
يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة فعند وقوع التغير في المعلوم
والمقدور يتغير الاضافات لا الصفات الحقيقة ولا الذات وهذا
الجواب لا يتاتى على مذهب الشيخ ابي اسحاق رحمه الله لانه ينفي
المعاني والعلم الذي يتغير هو الاضافة ويلزم منه ان لا يكون
الله تعالى عالما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب
عن ذلك ان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بالوجود اذا
وجد وهو ضعيف فان العلم يستدعي المطابقة والفلاسفة
قالوا انه يعلم الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي
متغيرات زمانية وهو باطل لانه يلزم نفي علمه تعالى وقد ذهب
بعض الناس الى انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها والا لكان
معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم ممتنعا فيلزم الجبر

وهو

وهو ضعيف لانه ان اراد به وجوب صدوره عن علمه فهو باطل لانه
عالم بذاته وبالمعلومات ولا يلزم وقوعها وان عنى به واجب
المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجده
هو ولا يكون مجبورا لان الوجوب لاحق لا يؤثر في الامكان السابق
وذهب آخرون الى انه تعالى لا يعلم غيره لانه يلزم منه تكثير
الصور في ذاته تع عنه والجواب العلم اضافة لا صورة تكثر الاضافات
في ذاته تعالى عنه والجواب العلم اضافة لا صورة تكثير الاضافات
كثرة الذات وذهب آخرون الى انه لا يعلم ما لا يتناهى لان المعلوم
متميز والمتميز متناه والجواب منع الكبرى وذهب اخرون الى
انه تع لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بانه عالم ويتسلسل والجواب
والجواب التسلسل يلزم من ثبوت اشياء متغايرة لا يتناهى
اما من ثبوت اشياء متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فلا
المسئلة السابعة عشر في انه تعالى واحد قال وهو واحد

ماهي اضافة محضة كالمتياس والمباسه ومنها ماهي حقيقة مختصة
كالسواد والبياض ومنها ماهي حقيقة مختصة كالسواد والبياض
يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة فعند وقوع التغير في المعلوم
والمقدور يتغير الاضافات لا الصفات الحقيقة ولا الذات وهذا
الجواب لا يتاتى على مذهب الشيخ ابي اسحاق رحمه الله لانه نفى
المعاني والعلم الذي يتغير هو الاضافة ويلزم منه ان لا يكون
الله تعالى عالما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب
عن ذلك ان العلم بان الشى سيوجد نفس العلم بالوجود اذا
وجد وهو ضعيف فان العلم يستدعي المطابقة والفلاسفة
قالوا انه يعلم الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي
متغيرات زمانية وهو باطل لانه يلزم نفي علمه تعالى وقد ذهب
بعض الناس الى انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها والا لكان
معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم ممتنعا فيلزم الجبر

وهو

وهو ضعيف لانه ان اراد به وجوب صدوره عن علمه فهو باطل لانه
عالم بذاته وبالمعدومات ولا يلزم وقوعها وان عنى به واجب
المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجده
هو ولا يكون مجبورا لان الوجوب لاحق لا يؤثر في الامكان السابق
وذهب آخرون الى انه تعالى لا يعلم غيره لانه يلزم منه تكثير
الصور في ذاته تع عنه والجواب العلم اضافة لا صورة تكثر الاضافات
في ذاته تعالى عنه والجواب العلم اضافة لا صورة تكثير الاضافات
كثرة الذات وذهب آخرون الى انه لا يعلم ما لا يتناهى لان المعلوم
متميز والمتميز متناه والجواب منع الكبرى وذهب اخرون الى
انه تع لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بانه عالم ويتسلسل والجواب
والجواب التسلسل يلزم من ثبوت اشياء متغايرة لا يتناهى
اما من ثبوت اشياء متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فلا
المسئلة السابعة عشر في انه تعالى واحد قال وهو واحد

لان اثبات اشياء ذاتين لا يتميزان كاثبات ذات واحدة لها حكم
ذاتين وايضا فهما مما يصح تمانعهما فلنفرض وقوعه فيؤدي
الى الفساد والاقوى الاعتماد على السمع اتفق اكثر العقلا
عليه واستدل الشيخ بوجوه لكان قد اشتركا في مفهوم كون
كل واحد منهما واجب الوجود واجبا لكان قد اشتركا في فاما ان
لا ينفصل احدهما عن الاخر بفصل مميز واما ان ينفصلا والاول
مح لان الاثنينية لا تعقل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين
لا يتميزان الا كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال
وليس اثبات ذاتين لا يتميزان الا كاثبات ذات واحدة والتعدد
ولما كان الثاني باطلا بالضرورة فكذا الاول والثاني باطل والالزم
وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهذا الدليل
انما يتمشى بعد اثبات كون الوجوب ثبوتيا قال بعض المحققين
الواجب عين الوجوب ولا ريب في كونه ثبوتيا وليس البحث في

الوجوب

الوجوب وهو غير جيد لان الواجب ذات مخصوصه متصفه
بذلك الامر الاعتباري فان عنوا بالاشتراك مع كثرة الواجب
اشتراكهما في كون كل واحد منهما ذاتا موصوفه بامر اعتباري فهو مسلم
ولكن لا يدل على التركيب ولا الاشتراك في الذات وان عنوا به
الاشتراك في المهية قال بعض المتاخرين اذا كان الوجوب مشتركا
كان مغايرا للهويتين فان استلزمتا ه كان ممكنا هف وان انعكس
فلا ثنينة وان انتفى اللزوم فالاجماع معلوم قال بعض المحققين
الخلف يلزم لو كان الواجب ممكنا الوجوب اما انكانت هويته
مستلزمة لوجوبه وان كان الواجب وجوبه محتاجا الى هويته
لم يلزم منه كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية
غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبه بصفة يقتضيها ذاتها
وفيه نظر لان الواجب انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا
كان ممكنا يجوز زواله وح يكون الواجب لا سماء الوجوب عنه

هف الوجه الثانى الدليل التمانع وتقريره انالو قدرنا الهين
فاما ان يصح من احدهما فعل ما يخالف فعل الاخر اولا فان اولا
فان صح فلنقدر وقوعه لان ما لا يمنع لا يلزم من فرض وقوعه مح و
التالى باطل لان عند وقوع الاختلاف ان حصل مرادهما لزم اجتماع
الضدين وان لم يحصلا كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما
فعل الاخر فيقعا معا حال عدمهما هف وان حصل مراد احدهما كان
ترجيحا من غير مرجح ولان من لا يقع مراده ليس باله لعجزه وان
امتنعت المخالفة فهو محال لان كل واحد منهما قادر على ما بيناه و
القادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا الحركة لا يتعذر على
الاخر القصد الى ضده وليس عدم قصد احدهما اولى من الاخر
فلا يمنع قصد احدهما قصد الاخر فيصح المخالفة لا يقال يجوز ان
يكونا حكيمين فلا يقصد ان المخالفة لان المح نشاء من التعدد مع
وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة احد جزئيه على التعيين لانا نقول
يجوز

يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحة وعن الثاني
ان التعدد يلزم لامكان المخالفة المستلزم للمحال فيكون محالا
فالملزوم محال الثلث السمع دل على الوحدة وهو اقوى الادلة
ولا استحالة في استفاده هذا الحكم من السمع فانه لا يتوقف على
الوحدة فلا دور وانما كان هذا اقوى لاشتمال الدليلين الاولين
على دعاوى مشكلة المسئلة الثامنة عشر في ابطال الماهية
قال والماهية لانا نعلم وجوده وهو عين الذات والحقيقة
اقول ذهب ضرار الى ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو لاجماع
على قولهم لا يعلم ما هو الا هو ولانا لو راينا ذاته لعلمنا من
حقيقته ما لا نعلمه الان والشيخ ابطل ذلك بان ذات الله تعالى
هي وجوده ووجوده معلوم فماهيته معلومة وقول ضرار عندي
قوي والتحقيق فيه وان المعلوم لنا ليس الذات لانا انما نعلم
صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم او الاضافية كالخالقية

والرازقية والسلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي ولا في
جهة اما الذات الموصوفة بهذه الاوصاف فهي غير معلومة و
قوله الوجود معلوم ان عنى به المختص به تع فهو ممنوع وان عنى
به المشترك فهو ذهني فان عنى ضرار بالماهية الحقيقية والذات
فهو حق وصواب وان عنى به شيئا اخر فهو جهالة المسئلة
التاسعة عشر في ان كلام الله تعالى حادث قال وليس
مخاطبا متكافي خطاب المعدوم اقول اتفقت المعتزلة
عليه خلافا للاشاعرة والكلابية والدليل ان العالم حادث و
خطاب المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن ان يجلس الانسان في
داره يامر وينهى من ليس بحاضر عنده ويعده العقلاء سفيها و
اثبت ابن كلاب كلاما قديما ليس بامر ونهي ولا خبر وهو غير
معقول لان كلامهم النفساني انما اثبتوه بالقياس على الطلب
الذي نجده نحن عند الامر والنهي واثبتوا المغايرة بينه وبين الارادة

الكلابية

بما

٧٣

بما قدمنا فاما اثبات غير ذلك فليس بمعقول اجماعا منا ومنهم
ثم ان الاشاعرة اثبتوا لله امرا ونهيا في العدم وجوزوا خطاب
المعدوم كمن يوصي غيره بان امر ولده بالتعلم بعد موته فان
الولد يصير مامورا بذلك الامر وهو خطا فان الامر توجه الى
موجود وليس مع الله غيره ليامره ان يامرنا وقد بينا ازيد
من هذا فيما سلف المقصد السادس في استناد صفاته الى وجوبه
تعالى وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان المولى واجب
الوجود لذاته قال القول في الدلالة على ان الصفات ثابتة من
وجوب وجوده فقط لان مدبر العالم ان كان واجب الوجود
هو المقصد وان كان جائز الوجود افتقر الى موثر في نفسه او ينتهي
الى الواجب بذاته اقول اتفق العقلاء على اثبات موجود هو
واجب الوجود بذاته والشيخ لما اثبت في اول الكتاب الصانع
اثبت ههنا وجوبه والدليل عليه ان ههنا موجودا بالضرورة

فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب او ممكن الوجود فيفتقر
الى المؤثر الواجب والا لزم اما الدور او التسلسل وهما باطلان وقد
مضى تقرير الشرطية وبطلان اللازمين وهذا برهان قطعي
شريف اشير اليه في قوله تع اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد المسئلة الثانية في استناد سلب العرضية والجسمية عنه
تع الى الوجوب قال والموجود اما ان يتعلق وجوده بغيره
بحيث يلزم من عدم الغير اولا يتعلق والاول الممكن والثاني
الواجب لذاته والله تع ليس بعرض لان العرض صفة تقوم بمحله
وما يتقوم بغيره هو ممكن وليس بجسم ماذكرناه اولا اقول
لما اثبت الشيخ ابو اسحق رحمه الله اولا وجوب وجوده شرع
في اللازمة عنه وهي اربع الاولى انه ليس بعرض ومهد لذلك
قاعدة هي ان الموجود من حيث هو اما ان يتعلق وجوده بغيره او لا
يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونعني بالتعلق ههنا الاحتيا ج

ولا

٧٤

والافتقار كتعلق المعلول والمشروط والحال والمركب بالعلة والشرط
والمحل والجزء اذا ثبت هذا فالعرض متعلق بالمحل بحيث يستحيل
وجوده منفكا عنه ومحتاج فيه اليه لتشخصه وقوامه بالفعل
وواجب الوجود لا يفتقر في وجوده الى غيره فهو ليس بعرض الثانية
انه ليس بجسم لان كل جسم مركب من الجواهر او المادة والصورة
وكل مركب مفتقر وذلك ينافي الوجوب الذاتي الثالثة علم الشيخ
في انه تعالى ليس له صفة زائدة على الماهية قال وليس له وصف زائد
على ذاته لانه تقوم وجوده به كانت ذاته مفتقرة الى غيره وان
لم يتقوم به فهو معلول وعلته اما الذات ويستحيل كونها
فاعلة قابلة ولا علاقة لواجب الوجود بغيره اقول هذا مذهب
الاوايل وجماعة من المتكلمين اختاره الشيخ واستدل عليه
بانه لو كانت له صفة زايدة على ذاته فاما ان يكون مقومة و
للذات او عارضة لها والاول باطل اما اولا فلانه يلزم افتقاره

اليها والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن واما ثانيا فلان الصفة
لا يعقل تقوم الذات بها والثاني باطل ايضا لانه تكون ممكنة لح
فالموثر فيها اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشيء الواحد
قابلا فاعلا معا وهو محال لان القابل نسبته الى المقبول نسبة الامكان
ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ولا يصح انتساب الشيء الواحد الى
الشيء الواحد بالامكان والوجوب والثاني باطل والا لكان واجب
الوجوب متعلقا بغيره منفصلا عنه وواجب الوجود لا يتعلق
بغيره على ما بيناه وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول لا نم استحالة
استناد القبول والفعل الى شيء واحد وما ذكره غير واضح لان
الامكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب باعتبار الفعل والمحال
يلزم لو اتحد الاعتبار الثاني لا نم امتناع تعلقه بالغير على
الوجه الذي ذكره هاهنا ولا يلزم من استناد صفته الا الغير
امكانه والصواب هاهنا ان الصفات زايدة في المعقولية

لان

لاف الخارج المسئلة الرابعة في انه يستحيل عليه التغير
قال وليس بمتغير لان حدوث امر في ذاته ان اقتضاه كانت
الذات متعلقة بالغير والذات يقتضي دوام التغير اقول
اتفق العقلاء عليه الا القايلين بجواز قيام الحوادث به تعالى
الله عن ذلك والدليل عليه ان التغير اما ان يقتضيه ذاته
او غيره والثاني باطل والا لكان متعلقا بغيره وواجب الوجود
لا يتعلق بغيره والاول باطل ايضا والا لزم دوام التغير لدوام
ذاته فلا يكون التغير تغيرا هف المسئلة الخامسة في انه تعالى
مبتهج بذاته قال ومقدم الموش مبتهج بالذات لان علمه بكماله
الاعظم يوجب لذلك وكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله في النقصا
وكونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا يبقي ان يكون في
الغائب بغير ذلك لجواز تعدد السبب ولسنا نقول انه يلتذ بخلق
شئ ليحث وجوده ازلا بل هو ملتذ بذاته وهذه المسئلة سطرنا

فيها كتابا مفردا وسميناه بكتاب الابتهاج اقول هذه المسئلة
مما وافق الشيخ ابو اسحاق فيها الحكماء وخالف الامامية في
المتكلمين فيها وقد اتفق الجميع على نفي الالم عنه تعالى وفي
هذه المسئلة مباحث الاول في حد اللذة قالوا هي ادراك نيل
لوصول ما هو عند المدرك افة وشرا والادراك معلوم والنيل هو
الاصابة والوجدان ولا بد منهما اما الاول فلا لا له الثاني عليه بالمحال
وهو متحرز عنه في التعريف واما الثاني فلان الادراك قد يكون
بحصول الصورة المساوية وهي غير ملتزمة للذة وقولنا لما هو عند
المدرك كمال وخير لان الكمال والخير قد لا يدركان من حيث هما
لذلك فلا يحصل للذة بل المبتز كمالية وخيرية هذا المدرك والخير
هو حصول شيء لما يليق به ذلك الحصول وقولنا من حيث هو
لذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من حيث دون اخرى
والالتذاذ يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير الثاني في اثبات

اللذة

متحرز عنه

اللذة العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك لان اللذة هى كمال
ولكل قوة من القوى كمال يختصها فكما ان العين تلتذ بوصول
كمالها وهو مشاهدتها للمحبوب والذوق يلتذ بوصول كماله اليه
وهو الطعم اللائق به لذلك القوى العقليه تلتذ بوصول
كمالها وهو مشاهدتها للمحبوب والذوق يلتذ بوصول كماله
اليه وهو الطعم اللايق به لذلك القوى العقلية يلتذ بوصول
كمالها اليها وهو حصول ادراكه الملائم لها الثالث فى اللذة العقليه
اقوى لان ادراكها اتم فانها تصل الى كنه الحقيقة وتميز المهية
عن غيرها بفصولها وبفصلها الى اجزائها وتميزها عن اعراضها
اما الحس فانه يدرك ظاهر الشىء واعراضه وايضا مدرك العقليه
واجب الوجود تعالى وصفاته والاشياء التى لا يجوز عليها التغير
كالطبايع الكلية والماهيات الباقية ومدرك الحس اشياء
جزئية متغيرة عدمه بذاتها مستفيدة الوجود من غيرها ولا ريب

فى ان الاول اكمل قادر ادراكه يكون الدوام بهجة واو قد تمهدت هذه
المباحث فلنرجع الى الشرح فنقول الابتهاج اللذة والسرور والمراد
منه الحالة التى تحصل لذى الخير والكمال من جهة الخير والكمال وقد نفى
المصنف ثبوته لله تعالى لانه عالم بذاته التى هى اكمل الموجودات وذاته
ملائمة لذاته وادراكه الملائم الكامل يوجب اللذة وكيف لا يكون
كذلك والواحد منا يلتذ بكماله النقصانى فكيف ينفى عنه هذا
المعنى مع بلوغ كماله الى النهاية القصوى احتج المتكلمين بوجهين
الاول اللذة من توابع اعتدال المزاج فلا يصح ثبوته فى حقه تعالى
لانتفاء متبوعها وهو المزاج قائمة الثانى ان اللذة ان كانت قديمة
وهى داعية الى ايجاد الملتذ وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان
يوجد لوجود الداعى وانتفاء المانع وهو اللازم وان كانت حادثة
كان الله تع محلا للحوادث اجاب الشيخ عن الاول بان كونها فى الشاهد
من توابع المزاج لا يقتضى كونها فى الغائب كذلك فانه يجوز تعدد

السبب

السبب مع وحدة السبب بالنوع فاعتدال المزاج يوجب اللذة عندنا
ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب وعن الثاني ان المحال يلزم
لو قلنا انه يلتذ بفعل اما اذا قلنا انه يلتذ بذاته فلا وقد ذكر المعلم انه
نصف كتابا في هذه المسئلة ولم يصل الينا المقصد السابع
في العدل وفيه مسائل المسئلة الاولى في التحسين والتقبيح
قال القول في العدل والافعال قد يستقل العقل بقبح بعضها
دون بعض ويحسنه كالظلم والانصاف والكذب والصدق
لانه معلوم ولا يستند الى الشرع لاستفادة الجاهلية له فلابد
من العقل ولانا عند كونه تعالى ظلما بحكم بقبحه فالموثر فيه نفس
كونه ظلما ومنا من ادعى الضرورة في ذلك وهو الحق لهذا اذا شككنا
في النبوة يرتفع قبح الزنا دون قبح الظلم ولو كان لحسن للامر
لم يكن افعال الصانع حسنة وانتفاء النهي مقابلة في القبح انتفاء
الامر فوجب ان يكون افعاله قبيحة اقول اطلق المتكلمون العدل

على العلوم التي لها تعلق باحكام افعاله تعالى من الحسن منها ووجوب
الواجب ونفي القبيح عنها والاصل الذي يتفرع عليه مسايل العدل
معرفة كونه تعالى حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب فاذا
اثبتوه بنوا عليه مسايل العدل من حسن التكليف ووجوب
اللطف وغيرهما من المسايل الاتية ولما كان هذا الاصل يتوقف
على معرفة الحسن والقبح وانهما عقليان ابتداء المصنف بالبحث
عن ذلك واعلم ان حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر عن
موثر على جهة الصحة لا على جهة الوجوب وينقسم الى حسن وقبح
فالحسن هو ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم والقبيح ما لفعله
مدخل في استحقاق الذم واحترز وا في الحدين بالمدخلية عن
الصغاير فانها وان لم يستحق بها الذم الا ان لها مدخلا فيه اذا
اصرّ هذا فنقول الاماميّة والمعتزلة ذهبوا الى ان من الافعال
ما يحسن لوجوه تقع عليها اي يقترن بحدوثها قرينة راجعة
الى

الى النفي اما الاثبات توصف لاجل تلك القرينه بانها دفع ضرر
مثلا فيقضي العقل بحسنها وصفها بالقبح بوجوه يقع عليها اي
تقترن بجد وثها قرينه راجعة الى النفي والاثبات توصف لاجلها
بانها ظلم مثلا فتوصف بالقبح وقالت المجبرة ان الحسن والقبح
انما هو بالامر والنهي الشرعيين والعقل لا يقتضي في شيء من الافعال
بحسن ولا قبح واختلف المعتزلة ههنا فقال بعضهم ان العلم بحسن
بعض الافعال وقبح بعضها ضروري والاخرون قالوا استدلالي واختار
الشيخ الاول واستدلت المعتزله بوجوه الاول انا نعلم قبح
الكذب والظلم وحسن الصدق والانصاف ولا مدرك الا
العقل والشرع والثاني باطل والا لما حكم به العقل قبل الشرع
لكن الجاهلية يحكمون بالحسن والقبح وان لم يعترفوا بالشرع و
كذلك البراهمه المنكرون للشرايع الثاني انا عند العلم بكون
الفعل ظلما نحكم بقبحه وان لم يعلم شيئا اخر واذا انتفى هذا الوجه

وساير وجوه القبح لم يحكم بقبحه وذلك ما يقتضي استناد القبح
الى كونه ظلما كما انا عند علمنا علة قاة النار للنار للبيس نحكم با
لاحتراق فيسند الاحراق الى النار فكذا هنا وليس هنا استدلالا
بالدوران الظني بل هو نوع من القضايا البديهية تسمى الحدسيات
الثالث لو كان قبح المقبحات مستند الى الشرع لما وقع الفرق
بين ما علم قبحه من الشرع او من العقل والتالى باطل بالضرورة
فالمقدم مثله بيان الشرطيه ظاهر وبيان نفي التالى عند
تشككنا في الشرع نتشكك في قبح الزنا وشرب الخمر و لا
نتشكك في قبح الظلم والكذب الرابع لو كان الحسن بالشرع
لما كانت افعال الله تع حسنه والتالى باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الشرطيه ان الحسن عندهم هو المامور به والله
تعالى غير مامور فلا يكون فعله حسنا لا يقال المقتضى لحسن
افعاله انتفاء النهى عنها لا الامر بها لانا نقول لو كان انتفاء النهى
محسنا

محسنا لكان انتفاء الامر مقبحا لاستحاله ايجاب لضدين حكما واحدا
فكان يجب ان يكون افعاله لانتفاء الامر عنها ولهذا اشار المصنف
رح بقوله وانتفاء النهي اى المقتضى للحسن مقابله في القبح انتفاء
الامر الخامس لولا الحسن والقبح العقليان لم يقبح من الله تعالى
شئ فكان يحسن منه ارسال الكذاب والخلف في خبره وهذا
يقتضى ارتفاع الوعد والوعيد وفيه ابطال التكاليف وفيه
من الفساد ما فيه احتجوا بان الله تع قد كلف ما لا يطاق اذ قد
كلف الايمان من علم كفره ولو كان قبيحا لما فعله الله تع ولانه
تعالى كلف ابا لهب بالايمان اعني تصديق الله تع في كل ما اخبر
به ومن جملته الاخبار بعدم ايمانه وهو تكليف بالجمع بين
النقيضين ولان القبيح منفى عن الله تعالى بالاجماع وعن العبد
لان افعاله اضطرارية فلا قبيح ولان الكذب قد يحسن اذا تضمن
تخليص النبي والاعتذار بالتعرض او بالتخلف لمانع غير مفيد

لجواز اطرادة فلا كذب والجواب ان العلم غير موثر في الامكان
فلا اضطرار والا لكان الله تع موجبا والتكليف الى لهب من
حيث الاختيار والاختيار من حيث العلم وهما غير متنافيين لما
مر وكون العبد مضطرا مم لما بين من عدم تاثير العلم وحسن الكذب
المتضمن للتخليص مما هو قبيح لكن العقل يقتضي بارتكاب اضعف
القبيحين والتخلف لمانع لا يقدح في الحكم الكلي بقبح الكذب
كما ان كذب الحس والعقل في بعض الاحكام لا يقدح في المحسوسات
والاحكام العقلية المسئلة الثانية في انه تعالى لا يفعل
القبيح قال والصانع تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه
عنه واعتباره بالشاهد والنفس المدعي ملغى حالة الغفلة
والحسن انما يفعل لحسنه والتكليف الذي لا غرض فيه الا ذلك
اقول اتفقت الامامية وباقي المعتزلة على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والدليل عليه انه تعالى عالم بكل

معلوم

معلوم غني عن كل واحد شي وقد سلفا فيكون عالما بقبح القبيح
وعالم بغنائه عنه وكل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح بالضر
واعتبره بالشاهد فان الواحد منا انما يفعل القبيح اما لجهله به
او لجهله بغنائه عنه فينظر حاجته اليه وان كان غنيا واما
لحاجته فمتى انتفت عنه هذه الاحتمالات فانه لا يفعل القبيح
قطعا او قول المص وغنائه عطف على قوله قبحه لا على
قوله لعلمه فان العلم بالقبح والغناية عنه لا يكفيان في
الامتناع من الفعل لجواز جهل المتضعف لها بالاستغناء
فيفعله واذا جعل عطفا على القبح تضمن العلم بالغناء وحصوله
لاستلزام العلم المطابقة لا يقال اذ لا يصدر منها فعل القبيح
لتضررنا بالذم والله تعالى لا يتضرر فجاز وقوعه منه لانا
نقول التعليل وان زاد نفعه على ذكرتم باطل لانا قد نترك القبيح
حالة الغفلة عن الذم ولانا نترك القبيح وان لم يشعر بنا احد

ولانا قد نترك القبيح وان زاد نفعه على الضرر الحاصل بالذم لا يقال
انا لا نفعل القبيح الا عند الجهل او الحاجة كذا لا نفعل الحسن الا عند
النفع او دفع الضرر ولما استحال ذلك في حق الله تعالى بطل قياس
الغائب على الشاهد في انتفاء القبيح عنه تع لانا نقول لا نم انه نفعل
الحسن للنفع او دفع الضرر بل نفعله لحسنه كما نرشد الضال وننجي
الغريق مع انتفاء كل غرض سوى الحسن والله تع انما يفعل الحسن
لحسنه فانه لا غرض له في خلق العالم والتكليف تقم سوى كونه
حسنا وايضا فقياس الحسن على القبيح باطل فانا اذا فعلنا الحسن
لا يلزم فعل كل حسن بخلاف ترك القبيح المسئلة الثالثة
في انا فاعلون قال ونحن فاعلون لافعالنا الحسنه والقبيحة لا
واقعه بحسب قصدنا الذم والمدح يتعلق بها والكسب هذيان
بلزوم القول في فعل القلب اصلهم ويلزمهم ان لا يكون لله تع
نعمة على كافر بل على مومن كل كافر بل ولا على مومن وان يظهر

المعجزات

المعجزات على يد الكذاب فلا يبقى بالشرايع ويكون ظالما جائرا
والتعلق بالحاجة الى مرجح والكلام فيه كالسالف فلا بد فمن
مرجح ملجى باطل لان المرجح العلم بما فى الفعل من المصلحة وكذلك
فى الوقت على ان ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع وقد
اجمعنا على عدم اشتراط المخصص وصدور فعل غير مشهور به
ليس بشيء لما استدللنا على العلمية بالاحكام واين الاحكام
فيما تذكروه اقول اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على ان
العبد فاعل لتصرفاته وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه
الى ان الله تعالى خالق لافعال العبيد فيهم وليسوا محدثين لها
ولا مكتسبين وذهب النجار والاشعري ومن تبعهما الى ان
الله تع هو الخالق لافعال العبيد فيهم وهم يكتسبونها واختلفوا
فى ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد اذا عزم على الطاعة و
فعلها خلقها الله تعالى واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى

واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تع وقال بعضهم ان ذات الفعل
واقعه بقدرة الله تع وكونه طاعة ومعصية صفة تحصل بقدرة
العبد وقال اخرون ان قدرة العبد تنطلق بحال الفعل وهو غير
موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة اما المعتزلة فقد
اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى ان العلم بكوننا فاعلين
نظري وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضروري واستدل
الشيخ على قولهم بوجهين الاول ان افعالنا واقعة بحسب
قصدنا ودواعينا منتفيه عند صوارفنا وذلك مما يقتضي
استنادها الينا ضرورة والاولى ان يستدل بهذا على ضرورة انا
فاعلون لا على انا فاعلون كما استدل مشايخ المعتزله لا يقال
لم لا يجوز ان يكون حاصلا من الله تعالى وان وقع بحسب
دواعينا لانه تعالى وان وقع بحسب قادر عليه فجاز وقوعه
منه لانا نقول قدرة الله عليه لا يقتضي القدح في علمنا الضروري

باستناد

٦٢

باستناده الينا الا يقال هل تفصلون بين خلقه تعالى للفعل بحسب
دواعيكم وبين خلقكم لها بحسبها فان اعترفتم بالفصل فبينوه و
الاجاز ان يكون مخلوقا فيكم لانا نقول اجاب قاضي القضاة فقال
الفصل بينهما انا متى احدثناه اقترن به علمنا ضرورة انه لولا
دواعينا لما حدث فانه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق فينا لم يجز ان
يقترن به هذا العلم لانه يكون جهلا وفيه اعتراف بمذهب ابي
الحسين ولقائل ان ينازع في وجوب اقتران العلم الثاني ان
العقلاء يمدحون المحسن ويذمون المسيء ولولا علمهم بوقوع
الاحسان والاساءة منا والا لما جاز ذلك كما لا يجوز منهم مدح
حسن الخلقة لحسنه وذم قبح الخلقة لقبحه لا يقال المدح والذم
فرع على كونهما فاعلين وقد اجاب الاشعري بان الحال فلو استدللنا
بهما عليه لزم الدور لانا نقول انما نستدل بهما على العلم بكوننا فاعلين
لا على كوننا فاعلين وقد اجاب الاشعري بان المدح انما يلزم لو سلبنا

عن العبد القدرة اما اذا قلنا انه مكتسب صح توجه المدح والذم
اليه وان لم يكن فاعلا اجاب الشيخ ابو اسحق بان الكسب هذيان
اذ هو لفظ لا معنى تحته فانا نردده ونقول هل للعبد فعل ام
لا فان كان الاول فقد ناقضتم اذ اجاز وقوع فعل ما منه فلم
لا يجوز استناد افعاله كلها اليه وان كان الثاني لزمكم المحذور
من قبح المدح والذم وقبح بعث الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وغير ذلك والزمهم الشيخ في فعل القلب الذي
هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما من فعله ام لا فان قالوا
بالاول فقد ناقضوا والا فما معنى الكسب ثم ان الشيخ ابا
اسحاق رح الزمهم امورا شنيعة الاول ان لا يكون لله تعالى
نعمة على كافر ولا على مؤمن اما الكافر فظاهر فانه يخلق فيه الكفر و
المعاصي عندهم ثم يعذبه عليها فاي نعمة عليه في ايجاد الحقير
بالنسبة الى العذاب الدائم واما المؤمن فلانه انما يكون منعما

عليه

عليه لو فعله لا المفسدة واذا اسند القبايح اليه تعالى عن ذلك
جاز ان يكون ما فعله الله تع بالمؤمن مفسدة له فلا يكون نعمه
وايضا فان المؤمن عندهم يجوز ان يعذبه الله تع على ايمانه
وامتثال اوامره فاى نعمة له عليه وهذا من اشنع الاشياء واقبحها
الثاني اذا جوزنا اسناد القبايح اليه جاز اظهار المعجزة على يد
الكاذب فلا يبقى وثوق بالشرايع اجابوا عنه بان التجويز للعدم
لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العادية وهذا ضعيف لان
مع هذا التجويز جهل كيف وعندهم ان جميع الشرور وانواع
القبايح واقعة منه تعالى الله عن ذلك نعم لو لم يعلم من عادته
تعالى فعل القبايح لم يكن التجويز منافيا للقطع اما مع علمنا
فلا الثالث يلزمهم ان يكون الله تع ومارتاب بظلوم للعبيد
الاية احتج الخصم بوجوه احدها ان العبد اما ان يكون نسبته
الفعل والعدم اليه على السوية او يجب احدهما والثاني يلزم

منه الجبر وعدم الممكنة وهو المطلوب والاول لايخ اما ان يفتقر في
ايجاده احد الطرفين الى مرجح غير القدرة او لا يفتقر والثانى
محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوى من غير مرجح والاول
لايخ اما ان يكون المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول
يلزم منه التسلسل والثانى يلزم منه الجبر لان عند حصول ذلك
المرجح يجب الفعل والا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من
مرجح ويتسلسل فلا بد من الانتهاء الى مرجح يجب معه الفعل
وذلك عين الجبر واجاب المصنف بوجهه احدها ان المرجح ليس
امرا يختص عنه فيكون مرجحا بل علم الانسان بما فى الفعل من المصلحة
هو المرجح والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة ممكن
واجب بالنظر الى هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تع وليس
العلم هو المقتضى للفعل وهكذا اذا علم اشتمال الوقت على مصلحة
وانتفائها عن وقت اخر فانه يقتضى ايجاد الفعل فى ذلك الوقت

وثانيا

وثانيها ان القادر يرجح احد المقدورين على الاخر لا لمرجح كما في
الهارب من السبع اذا عن له طريقان والجائع اذا حصل له
رغيفان متساويان والعطشان له قدحان فان الفاعل يرجح
احدهما لا لمرجح عند المشايخ وثالثها انا اذا جمعنا على عدم
اشتراط التخصيص في حق واجب الوجود تعالى لا لزم الجبر
على قولكم فليكن كذلك في حق العبد الثاني ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بها والتالي باطل بالوجدان فانا نفعل
الحركة وهي مركبة من اجزاء لا تتجزى لا نعلمها والبطىء يفعل سكنات
لا يعلمها فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الفاعل بالاختيار
عالم بالضرورة لتساوي نسبة احاد الكل الى الايجاد ولانه
يلزم نفي العلم عنه تعالى اجاب الشيخ بالمنع من وجوب العلم
عند الفعل لجواز ان يصدر عن الانسان فعل لا يعلمه على سبيل
التفصيل ولا يقدح ذلك في عالميته تعالى لانا انما استدللنا

على عالميته تعالى بوقوع الاحكام في افعاله لا بمجرد الافعال فلو
ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد الثالث لو اراد
العبد خلاف مراده تع لزم المحال والتقدير ممكن لو كان العبد قادرا
والجواب مراد الله تع يقع لان قدرته اقوى المسئلة الرابعة
في انه تعالى لا يريد القبيح قال وليس القديم مريد القبائح
من عباده وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق ههنا لان الارادة على
العلم على ما سبق وان سلمنا قول الشيوخ امكننا ان ندل
عليه بالامر والنهي وان الطاعة موافقة للارادة فيكون الكافر
مطيعا وان الرضا واجب بقضائه وكيف يرضى بالكفر و
تعلقهم بادعاء التمجيد ليس بشيء وانما يكون عاجزا لو لم يقدر
على اضطرارهم وقد بينا انه قادر اقول اتفقت الامامية و
المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح ولا يرضى بها ولا يحبها
بل يكرهها وانه يريد الطاعات والايمان من الكافر وغيره وقالت

المجبرة

المجبرة بل القبايح يريد الله تع ويكره الطاعات والايمان من
الكافر واعلم ان قول الشيخ ابي اسحق في ان الارادة نوع من
العلم لا يتحقق الخلاف ههنا لانه تعالى عالم بقبح القبيح فالمراد
عنده ان كان من افعال عباده فهو ما امر به وان كان من فعله فهو
دعاه الداعي اليه والداعي هو الارادة اما على قول المشايخ الذين
اثبتوا الله تعالى صفة المريد يه زائدة على الداعي فيتحقق الخلاف
معهم واستدل الشيخ على انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
على قول المشايخ بوجوه الاول انه تعالى امر بالامر ايمان ونهى
عن الكفر ولابد في الامر طلب واقتضاء الفعل هو الارادة
الثاني ان الله لو اراد من ابي لهب الكفر لكان مطيعا له والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الطاعة
موافقة الارادة مع الرتبة كقول من عنى لي موتا لم يطع ولا
يسمى الله تع مطيعا اذا فعل مرادنا لانتفاء الرتبة الثالثة لو كان

الكفر والفسوق وغيرهما من القبايح بقضاء الله تع لكن الرضا
بالكفر كفر اجاب لوجب الرضا بها لوقوع الاجماع على الرضا
بقضاء الله تعالى لكن الرضا بالكفر كفر اجاب بعض المحققين عن
الاول بان ارادة الفاعل غير ارادته لفعل غيره والامر يدل على الارادة
الثانية دون الاول ومدعانا هو الارادة الاولى وكذلك الكلام
في الحجة الثانية فان الطاعة موافقة للارادة الثانية دون
الاولى وعن الثالث الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله
طاعة ولا من هذه الحيثية كفر واقول المتكلمون لم يتنازعوا في
ان الامر انما يدل على الارادة الثانية وكذا الطاعة ايضا ومدعاهم
ليس ذلك ولم يقل احد ان الكفر يدل على ارادة الفاعل لفعله ولا
الطاعة ايضا فقوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة
معناه ان الرضا بالكفر طاعة من حيث استناد وجوده الى
الله تعالى وكفر لا من هذه الحيثية وهو باطل فان الشيخ لا يختلف

بالنسبة

بالنسبة الى الفاعلين فان الرضا بالكفر قبيح سواء كان استند
الى الله تع او الى غيره احتج المخالف بان الله تعالى لو اراد من
الكافر الايمان لكان الكافر قد منع الله تعالى وقوع مراده ووقوع
مراد الكافر فيكون الله تعالى عاجزا وهو باطل بالاجماع ولانه
تعالى عالم ان الكافر لا يؤمن فايمانه محال والمحال غير مراد والجواب
عن الاول ان العجز لا يلزم لو قلنا انه لا يقدر على اجباره على
الايمان وليس كذلك لان الله تعالى قادر على ذلك على ما بينا انه
قادر على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان على سبيل الجبر لانتفاء
التكليف ح وعن الثاني ان خلاف المعلوم ممكن من حيث
الذات على ما بينا ولانه وارد في الكسب على مذهبهم المسئلة
الخامسه في المولدات قال ويقع الافعال المتولدة منا
ايضا لتوجه الامر والنهي الى الفعل والترك وكيف لا واصل
القبايح وهو الظلم والكذب متولدا اقول المباشر من

الافعال عند المتكلمين هو الذي يحدثه العبد ابتداء في محل قدرته
والمتولد ما يجب حدوثه عن المباشر سواء تولد في محل القدرة
كالعلم وخارجا عنه كما اذا حركنا جسما بايدينا واختلف المتكلمون
في المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر لا فذهب المصنف الى
انا كلما يتولد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولد عن الفعل
المباشر او عن المتولد عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزلة
وقال النظام انه لا يفعل الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوزه
فهو واقع بطبع المحل وذهبت المجبرة الى ان الافعال المتولدة من
الله تعالى وليس العبد فيها كسب كما قالوه في المباشر احتج الشيخ
ابو اسحق رح بان المكلف مامور بالاحسان ومنهي عن الظلم
وهما متولدان ولا يعقل الامر والنهي الا مع القدرة ثم ان الشيخ و
استبعد عدم استناد المتولد الينا بان اصل القبايح واشدها
قبحا هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف ينفي المتولد عنا ولانه

يحسن

يحسن من المدح والذم عليه بل هنا اظهر فان الذم على الفعل
وغيره من الشتم والمدح على الكتابة وغيرها اعرف عند العقلاء
من المدح على المباشر والذم عليه احتجوا بانه اذا التصق جسم بكفي
قادرين وجذبه احدهما حال دفع الاخر فليس وقوع الحركة
باحدهما اولى من الاخر ووقوعها بهما محال والا لزم اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب قوة الجسم قابلة للتجربة فاحد القادرين
يقلب بعض الاجزاء والاخر الاخر وتحصيل الحركة بهما اقوى من
حصولها باحدهما ولولا ذلك لتساوت حركة الجسم عند صدورها
عن قادرين واحدهما عند صدورها عن قادرين ولم يكن احدهما
اشد من الاخرى وذلك باطل قطعا المقصد الثامن في الالام
والاعواض وفيه مسايل المسئلة الاولى في الوجه الذي يقبح له
الالم قال الالم يقبح في الشاهد لانه عبث وهو ان يفعل لغرض
يمكن الوصول من دونه ولانه ظلم وهو ما لا يقع فيه ولا يستحق

ولا يشارق الاستحقاق و يدخل في النفع دفع الضرر ولانه مفيد
ولا يحسن عند عرايه من هذه الوجوه ولا يسمى ضررا عند الاستحقاق
والظن في النفع قايم مقام العلم اقول ذكر الشيخ وجوها ثلثه
في قبح الالم الاول كونه عبثا وهو اختيار ابي هاشم والمراد بالعبث
ما يفعل لغرض يمكن الوصول اليه من دون الالم مثاله من استاجر
غيره لينزح ماء البحر ويصب فيه وانقذ غيره من الغرق بشرط
كثيرة يده ولا منفعه له في كثيرها ولا غرض فان الالم يقبح هاهنا
قطعا ولا وجه لقبحه الا كونه عبثا لانه بالعرض خرج عن كونه
ظلما وقد حده الشيخ بانه الضرر الذي لا نفع فيه ولا هو مستحق
ولا يشارف الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فبالنفع
يخرج بيع الانسان ثوبه المساوي درهمين بثلثه فانه وان
كان البيع ضررا من خروج الثوب عنه الا انه من حيث النفع
انتفى وجه الظلم عنه ودخل تحت قوله النفع دفع الضرر لمن

بقطع

يقطع يده المتآكله لدفع التلف وخرج بالاستحقاق عقاب الكفا
وتاديب العبد وبقوله ولا يشارف الاستحقاق الالم الواقع على
جهة المدافعة كما اذا دافعنا انسانا ومانعناه فوقع به ضرر لم
نقصده بل قصدنا الممانعة فانه لا يكون ظلما ولا يستحق عوضا
وانما قلنا يشارف الاستحقاق لان جماعة من المتكلمين ذهبوا
الى ان هذا الالم يستحق وليس بجيد لان المستحق ما يقع جزاء
على فعل والمدافع لم يفعل بعد ولانه لو حسن لكونه مستحقا
يحسن منا قصد الايلام وعنهم من قال انما لم يقبح لان العوض
فيه على الله تعالى فانه ركز في عقولنا حسن المدافعة المفضيه
الى الالم كما ركز في عقولنا حسن ذبح الحيوان وليس بجيد والا
لما حكم منكر والشرايع بحسنه فالاصواب ما ذكر الشيخ من
ان هذا الالم يشارف الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويمكن ان يكون
قوله ولا يشارف الاستحقاق احترازا من المستحق لنوع من الالم اذا